

# JOÃO CRISÓSTOMO E A CENSURA AOS FESTIVAIS JUDAICOS DE ANTIOQUIA

GILVAN VENTURA DA SILVA  
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO)

## Palavras iniciais

Não obstante a existência, até os dias de hoje, de uma “grande narrativa” que explica a dinâmica religiosa própria da Antiguidade Tardia nos termos de uma inequívoca vitória do cristianismo niceno contra os seus inimigos de todos os matizes, isto é, os pagãos, os heréticos e os judeus, investigações recentes têm confrontado de modo cada vez mais enfático o discurso da *Ecclēsia Triumphans*, interpretando-o exatamente como aquilo que ele de fato é, ou seja, um discurso, uma versão muito bem elaborada e repetida *ad nauseam* pelos autores da Patrística acerca do “fermento novo” do cristianismo<sup>1</sup>, que teria se espreado por todas as províncias do Império e substituído as “antigas” crenças devotadas à obsolescência conforme prescrito nas Escrituras. Para tanto, tem sido fundamental a mudança de enfoque na análise dos textos eclesiásticos, cuja insistência em reafirmar a supremacia cristã parece indicar não a celebração de um triunfo qualquer, mas a existência de uma realidade plural, variegada, que resiste em se submeter às tentativas de controle por parte da hierarquia sacerdotal, desde cedo empenhada na delimitação das fronteiras entre os distintos credos, como demonstra com propriedade Boyarin<sup>2</sup>. Um inestimável auxílio no redimensionamento do impacto e da penetração do cristianismo no tecido social da Antiguidade Tardia advém da Arqueologia, que por meio da exploração da cultura material tem revelado, tanto no recinto urbano quanto na zona rural adjacente, toda sorte de apropriações, empréstimos e hibridismos, de maneira que, na atualidade, o mosaico religioso do Império Romano tem se revelado cada vez mais policromático e complexo, escapando-se assim da antiga polarização pagãos *versus* cristãos que durante décadas dominou o debate historiográ-

<sup>1</sup> A metáfora do “fermento” empregada para definir o reino de Deus já se encontra presente nos Evangelhos (*Mt*, 13,33; *Lc*, 13-20). No seu epistolário, Inácio de Antioquia (*Ad Mag.*, 10) se refere ao “novo fermento” representado por Jesus, que deveria substituir o “mau fermento”, velho e ácido.

<sup>2</sup> Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004.

fico<sup>3</sup>. No que diz respeito ao lugar ocupado pela crença judaica no Império Romano, constata-se uma tendência dos especialistas em situar a separação definitiva entre o judaísmo e o cristianismo num momento bem posterior à destruição do Templo, em 70, ou da revolta de Bar Kochba, em 135, deslocando-se tal separação para os séculos IV e V, quando a condenação dos judeus e dos judaizantes se torna um tema recorrente na literatura eclesiástica e nos cânones conciliares<sup>4</sup>. Importa ressaltar, no entanto, que o acirramento da hostilidade contra o judaísmo na época tardia não representa, a princípio, uma evidência do colapso desse sistema religioso. Longe disso, o que a virulência e, de certo modo, a monotonia desses ataques nos leva a supor é uma situação na qual o judaísmo se mantém ativo, sendo capaz de atrair adeptos de outras religiões, incluindo os cristãos, que não raro poderiam ser vistos na sinagoga aos sábados ou por ocasião dos festivais judaicos.

Historiadores e arqueólogos têm, portanto, assinalado de modo recorrente a diversidade cultural e a pluralidade religiosa do Império Romano tardio, em particular nos núcleos urbanos, uma vez que as cidades eram os pontos focais da vida política, administrativa e cultural da sociedade greco-romana, o que cedo conduziu a uma disputa pelo território cívico que, na Antiguidade Tardia, se encontrava repleto de lugares, edifícios e monumentos conectados aos principais sistemas religiosos então vigentes, mas sem que isso impedisse a livre circulação dos habitantes, que se deslocariam sem cessar de um ambiente a outro, razão pela qual a célebre oposição entre igreja e sinagoga que tanto havia ocupado os historiadores do final do século XIX e início do século XX, a exemplo de Parkes<sup>5</sup>, seria ao fim e ao cabo mais um *constructo* retórico dos Padres da Igreja, alarmados com a assiduidade de membros da sua congregação aos ritos e cerimônias judaicas. No que diz respeito não apenas à vitalidade do judaísmo, mas às relações de sociabilidade que, no cotidiano, uniam cristãos, pagãos e judeus, Antioquia desponta como uma cidade emblemática. Antioquia era, após Roma e Constantinopla, a mais importante metrópole do Império na época tardia, além de ser um dos mais antigos centros de difusão do cristianismo, pois, conforme a narrativa contida

<sup>3</sup> Para um estudo acerca dos limites da cristianização na zona rural de Antioquia entre os séculos IV e V com base na documentação epigráfica, consultar Frank Richard TROMBLEY, “Christian Demography in the *territorium* of Antioch (4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> C.): Observations on the Epigraphy”, em Isabella SANDWELL e Janet HUSKINSON, J. (eds.), *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford, Oxbow Books, 2004, pp. 58-85.

<sup>4</sup> Para uma visão de conjunto sobre as novas interpretações acerca da separação entre judaísmo e cristianismo, consultar Adam BECKER e Annette Yoshiko REED (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, Fortress Press, 2007; Gilvan Ventura da SILVA, “Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã, em Adriene Baro TACLA *et al.* (org.), *Uma trajetória na Grécia Antiga: homenagem a Neyde Theml*, Rio de Janeiro, Apicuri, 2011, pp. 265-300.

<sup>5</sup> James PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres, Soncino Press, 1934.

em *Atos* (11, 19-20), foi em Antioquia que o Evangelho começou a ser anunciado aos gregos mediante a atuação de missionários oriundos de Chipre e da Cirenaica. Na cidade, observamos o emprego, pela primeira vez, do termo *christiano*i para designar uma coletividade específica dentro o conjunto das facções judaicas então existentes (*At.*, 11:25), o que todavia não nos obriga a aceitar a tese segundo a qual Antioquia teria sido o berço da cisão entre o judaísmo e o cristianismo. De acordo com Zetterholm<sup>6</sup>, quando ouvimos falar dos *christiano*i de Antioquia, isso não representa uma prova cabal de que o cristianismo constituísse, em meados do século I, um credo religioso *per se*<sup>7</sup>. Seja como for, o importante é ressaltar que Antioquia contava, já no início da era imperial, com uma próspera comunidade judaica que se manterá ativa até pelo menos o início do século VII<sup>8</sup>.

Tendo em vista essas considerações, nosso propósito, no presente artigo, é refletir sobre a relação entre judeus e cristãos em Antioquia, na segunda metade do século IV, mediante a exploração da série de homilias *Adversus Iudaeos* pronunciadas por João Crisóstomo logo após sua ordenação como presbítero, em 386. Em termos mais específicos, buscamos identificar os argumentos empregados pelo autor contra os principais festivais judaicos –o *Pesah*, o *Rosh-Ha Shanah*, o *Sukkot* e o *Yom Kippur*–, num contexto em que o judaísmo se revelava um credo florescente, em especial nos territórios da Síria-Palestina, nos quais nos defrontamos com aquilo que Schwartz define como um processo de “judaização”<sup>9</sup>, ou seja, como um movimento coletivo de

<sup>6</sup> Magnus ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Londres, Routledge, 2003, p. 90 e ss.

<sup>7</sup> Segundo Zetterholm (*ibid.*, p. 96), se o termo *christiano*i era de fato corrente no século I, é possível que ele exprimisse antes uma identificação intra-judaica para uma sinagoga messiânica em Antioquia do que uma denominação religiosa independente do judaísmo. No século I, seria possível identificar, na cidade, quatro tendências no interior da comunidade judaica: a) os dissidentes, que manifestavam uma clara intenção de abandonar o judaísmo em prol de uma integração maior com os gregos; b) os religiosos tradicionalistas, que se apoiavam na obediência pétrea à Torá; c) os judeus helenizados e d) os adeptos do movimento messiânico de Jesus. Cada um desses grupos ou facções deveria se reunir em associações próprias (*ecclesiae* ou sinagogas), que possuíam o estatuto jurídico de *collegia*.

<sup>8</sup> Nos choques de 610 entre as facções do hipódromo, os judeus de Antioquia alinhados com os Azuis foram trucidados pelos Verdes. Mais tarde, os imperadores bizantinos tentaram cristianizar os judeus à força, o que gerou execuções e banimentos. No século XII, quando Benjamin de Tudela, um escritor e viajante hispano-judaico, visitou a cidade –conhecida então pelo seu nome em árabe, Antakya– encontrou apenas dez famílias judaicas, a maioria ocupada na manufatura do vidro. Em 1839, Antioquia contava com 25 famílias de judeus. Na passagem do século XIX para o XX, a população judaica de Antioquia girava em torno de 400 indivíduos, que aos poucos foram se transferindo para Istambul ou Israel. Hoje restam apenas cerca de 40 judeus em Antakya, que se reúnem na sinagoga, um antigo edifício construído em Kurtulus Caddesi. Jorgen CHRISTENSEN-ERNST, *Antioch on the Orontes*, Lanham, Hamilton Books, 2012, p. 149.

<sup>9</sup> Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 272.

reconstrução simbólica da sociedade judaica em torno da Torá e da memória do Templo acompanhado de um *boom* na construção de sinagogas. Em nossa opinião, o esforço do pregador em condenar os festivais judaicos encontrava-se conectado a um amplo programa de reforma da *pólis* idealizado pelas autoridades eclesiásticas, o que justifica a ênfase na destruição de Jerusalém e do Templo. Privados da sua cidade por força da vontade divina, os judeus não poderiam praticar a sua crença em nenhum outro lugar, o que tornava suas comemorações um pálido reflexo daquilo que um dia haviam sido. Sem uma cidade que os abrigasse, os judeus se encontrariam numa situação de transitoriedade espaço-temporal, o que os impediria de atualizar a sua memória ancestral através das cerimônias e festividades próprias da sua crença, rompendo-se assim o encadeamento entre o presente, o passado e o futuro que conforma a autoimagem de um povo. Por meio das críticas que dirige aos festivais judaicos, João Crisóstomo não reconhece qualquer direito dos judeus em repartir com os cristãos o recinto de Antioquia, a despeito do fato de a história da cidade praticamente se confundir com história da comunidade judaica.

### Os judeus de Antioquia

A presença judaica em Antioquia remonta à época de fundação da cidade, em maio de 300 a.C., por Seleuco I *Nikátor*, que teria concedido a veteranos judeus de seu exército parcelas de terra no recinto urbano. No decorrer de toda a época selêucida, o contingente de judeus em Antioquia experimenta um crescimento contínuo. Por volta de 170 a.C., a comunidade local já é organizada o suficiente para acolher o sumo-sacerdote Onias III, que se hospeda em Dafne, uma elegante estação de veraneio situada ao sul, quando da sua viagem à corte do rei selêucida<sup>10</sup>. Em Antioquia, empregava-se simultaneamente o grego e o siríaco, línguas faladas pelos judeus da zona urbana e da *khóra*, respectivamente, o que sem dúvida tornava mais fácil a comunicação com os demais habitantes. No que diz respeito à ocupação territorial, a cidade contava com um bairro judeu localizado no setor sudeste, na zona angular formada pelas muralhas de Seleuco I e as de Tibério. Já os mais ricos costumavam residir em Dafne. Distribuída pela *khóra*, havia ainda uma quantidade indefinível de pequenos e médios proprietários ao lado de camponeses judeus empregados em regime de dependência. Os judeus desempenhavam, em Antioquia, múltiplas atividades profissionais, com destaque para o comércio, ramo no qual eram reputados como bastante prósperos, o artesanato (principalmente o de ouro e prata) e a agricultura, existindo inclusive uma elite judaica de grandes proprietários agrícolas cujos filhos recebiam uma

<sup>10</sup> John M. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edimburgo, T & T Clark, 1996, pp. 244-245.

educação grega, embora a maioria dos agricultores judeus fosse certamente composta por colonos, como atesta o epistolário de Libânio<sup>11</sup>.

É bastante provável que desde a época selêucida os judeus de Antioquia, embora excluídos do corpo cívico da cidade, formassem um *politeuma*, isto é, uma organização política formalmente reconhecida posta sob a liderança de um *prostates* ou *gerousiarca*, o presidente do conselho dos anciãos (*gerousia*), como ocorria com as demais etnias em diversos outros municípios<sup>12</sup>. A *gerousia* atuava como o principal instituto político dos judeus de Antioquia, intermediando as relações entre a comunidade local, o conselho municipal (*boulé*) e as autoridades imperiais<sup>13</sup>. Durante toda a época helenística e romana os judeus gozaram, em Antioquia, de *politeia*, ou seja, do direito de praticar sua própria religião e de observar suas próprias leis, o que compreendia a autorização expressa dos poderes públicos para que a comunidade judaica se reunisse em assembleia, observasse o *shabbat* e os festivais, enviasse recursos para o Templo e cumprisse as determinações dietéticas tradicionais. Acrescentem-se a essas concessões a dispensa do serviço militar e a dos ritos do culto imperial, particularmente importantes sob o Império<sup>14</sup>.

Em Antioquia, sabemos da existência de três sinagogas desde o século I. Uma delas, conhecida como *Kenesheth Hashmunit*, ficava no bairro *Keraton*, dentro das muralhas da cidade, e abrigava supostamente as relíquias dos irmãos macabeus e de sua mãe, supliciados sob Antíoco Epifânio no século II a.C. A outra, associada à Gruta da Matrona, era ao que tudo indica uma construção luxuosamente decorada nos subúrbios de Dafne<sup>15</sup>. A terceira sinagoga, da qual desconhecemos o nome, se encontrava a leste da cidade,

<sup>11</sup> Bernadette BROOTEN, “The Jews of Ancient Antioch”, in Christine KONDOLEON (ed.), *Antioch, the Lost Ancient City*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 30. Os colonos (*coloni, georgoi*) descritos por Libânio eram camponeses que, privados da liberdade de ir e vir, trabalhavam em regime de parceria, retendo uma parcela daquilo que produziam e entregando o restante ao proprietário. Ao que parece, esses indivíduos se encontravam, na segunda metade do século IV, numa situação bastante precária, o que os levou a se insurgir contra Libânio. Wayne MEEKS e Robert WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Scholar Press, 1978, pp. 10-11.

<sup>12</sup> Anne FITZPATRICK-McKINLEY, “Synagogue Communities in the Graeco-Roman Cities”, in John BARTLETT (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, Londres, Routledge, 2002, p. 55.

<sup>13</sup> MEEKS e WILKEN, *op. cit.*, p. 7.

<sup>14</sup> ZETTERHOLM, *op. cit.*, p. 35-37.

<sup>15</sup> BROOTEN, *op. cit.*, p. 33. A identidade desta sinagoga não se encontra bem estabelecida devido à interpolação entre a Gruta da Matrona, onde se praticava a *incubatio*, e o recinto da sinagoga propriamente dito. Muito provavelmente, tratar-se-iam –a gruta e a sinagoga– de dois ambientes distintos. No entanto, nada disso altera o fato de que a Gruta da Matrona é identificada, por João Crisóstomo, como um local controlado pelos judeus. Christine SHEPARDSON, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, University of California Press, 2014, pp. 114-115.

na “planície de Antioquia”<sup>16</sup>. Decerto a lembrança dessas três sinagogas foi preservada por se situarem no núcleo urbano e arredores e/ou por serem sinagogas cujos ritos eram oficiados em grego. Já das sinagogas da *khóra*, nas quais predominava o aramaico, sabemos muito pouco, o que não deve nos induzir à conclusão apressada de que elas não existissem. De fato, em virtude das condições de soterramento e ruína dos monumentos de Antioquia, as escavações coordenadas pela Universidade de Princeton entre 1932 e 1939 não trouxeram à luz vestígios de nenhuma sinagoga, nem ao menos da *Hashmunit* ou da Matrona, ao contrário do que seria de se esperar<sup>17</sup>. No entanto, Zetterholm, tomando como parâmetro as comunidades judaicas de Roma e de Alexandria no século I, período para o qual dispomos de dados mais precisos, estima que deveriam existir, em Antioquia, pelo menos vinte sinagogas que, no total, comportariam um contingente de cerca de seis mil judeus do sexo masculino com idade para frequentar os ofícios religiosos<sup>18</sup>. Não obstante a engenhosidade desses cálculos, é forçoso reconhecer que estamos muito mal informados sobre o assunto.

A integração dos judeus no cotidiano de Antioquia parece ter sido, desde o início, bastante intensa. Os Selêucida cuidaram de conceder a eles uma série de privilégios que se encontravam inscritos em tabletas de bronze. O advento dos romanos, em 66 a.C., não acarretou qualquer alteração no status da comunidade judaica, que teve os seus privilégios confirmados por César. Mais que isso, é justamente no período romano que os judeus experimentam uma prosperidade crescente, como comprovam as vultosas doações que faziam ao Templo de Jerusalém<sup>19</sup>. A bem da verdade, as relações mantidas entre judeus, gregos e romanos em Antioquia mostram-se muito menos turbulentas do que, por exemplo, em Alexandria. Afora alguns episódios de antijudaísmo no contexto da guerra da Judeia (66-70), a comunidade judaica parece desfrutar de uma posição confortável, muito embora nossos testemunhos quanto a isso sejam por demais escassos para formularmos uma interpretação segura. Na segunda metade do século IV, no entanto, chega ao fim o período de relativo anonimato dos judeus de Antioquia em virtude do aumento no volume de informações provenientes de círculos judaicos, helenos e cristãos. Nesse momento, verificamos o acirramento da intolerância cristã para com os judeus em diversas partes do Império, especialmente na região

<sup>16</sup> Carl H. KRAELING, “The Jewish community at Antioch”, *Journal of Biblical Literature*, 51 (1932), 143.

<sup>17</sup> Christine KONDOLEON, “The city of Antioch: an Introduction”, in KONDOLEON (ed.), *op. cit.*, p. 7.

<sup>18</sup> ZETTERHOLM, *op. cit.*, p. 37.

<sup>19</sup> Um indício suplementar do prestígio alcançado pelos judeus de Antioquia foi, nas primeiras décadas do século I, a visita de Herodes, o Grande, que pavimentou um trecho da principal avenida da cidade e a ladeou com colunas. Jean LASSUS, “La ville d’Antioche à l’époque romaine d’après l’archéologie”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 1977, II, p. 60.



da Síria, acontecimento que encontra-se sem dúvida associado à morte de Juliano (e ao malogro dos planos de reconstrução do Templo) e à atuação francamente pró cristã de Graciano e Teodósio, quando o processo de cristianização recebe uma notável chancela jurídica, o que permite aos bispos e demais integrantes da elite eclesiástica adotar retaliações contra os judeus tanto no plano da ação quanto no do discurso, com a multiplicação de ataques às sinagogas e o incremento de toda uma literatura de matiz antijudaico voltada para a fixação dos limites entre o cristianismo e o judaísmo<sup>20</sup>. Após Joviano ter cedido Nísibis aos persas, em 363, o bispo da cidade vizinha de Edessa, Efrém, se torna o campeão da ortodoxia na região por cerca de uma década, censurando amiúde os membros da sua congregação atraídos pelas celebrações e costumes judaicos. Por meio das suas homilias, concluímos que a circuncisão, o sabá e os festivais judaicos exerciam um intenso fascínio sobre os cristãos<sup>21</sup>. Após Efrém, o principal expoente do combate ao judaísmo no território da Síria foi João Crisóstomo, que nos legou um conjunto de homilias denominadas *Adversus Iudaeos*.

### João Crisóstomo e as homilias *Adversus Iudaeos*

As homilias recolhidas na série *Adversus Iudaeos* foram pronunciadas entre 386 e 387, logo após a ordenação de João Crisóstomo como presbítero por Flaviano, que o autorizou a pregar tanto na *Palaiá*, a igreja antiga, como na Grande Igreja, de construção mais recente<sup>22</sup>. Originalmente, as homilias foram denominadas *Kata Ioudaion*, que em latim se torna *Adversus Iudaeos*, embora o título não exprima de modo fidedigno o conteúdo daquilo que é tratado, uma vez que o propósito de João não era apenas o de confrontar os judeus e suas crenças, mas também alertar a sua congregação para os

<sup>20</sup> Para maiores detalhes acerca da intolerância contra os judeus nas províncias ocidentais do Império Romano, consultar o estudo de González Salinero, que nos oferece um excelente panorama sobre o assunto. Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, Trotta, 2000.

<sup>21</sup> Christine SHEPARDSON, “Deploying the Temple’s Destruction against Fourth-Century Judaizers”, *Vigiliae Christianae*, 62/3 (2008), p. 244 e ss. Por essa mesma época, é finalizada a redação da *Doutrina Adai*, uma correspondência apócrifa que, ao narrar a conversão do rei de Edessa, Abgar V Ukkama, dito “O Negro”, ao cristianismo, aponta claramente os judeus como assassinos de Cristo. A história da correspondência entre Abgar e Cristo era mais antiga, tendo sido recolhida por Eusébio de Cesareia na sua *História Eclesiástica* (I,13). No entanto, somente após a morte de Juliano essa lenda se une a outra, a da descoberta da cruz de Cristo por Helena, para compor a “Doutrina Adai” na versão que chegou até nós. Escrito originalmente em siríaco, o texto logo foi traduzido para o armênio e para o grego. Angelo BERARDINO (org.), *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 39.

<sup>22</sup> J. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Londres, Duckworth, 1995, p. 57.

perigos da judaização. Em função disso é que Harkins<sup>23</sup>, responsável por uma reedição contemporânea das homilias, optou por intitulá-las *Discursos contra os judaizantes cristãos*, procedimento que, no entanto, não é de todo satisfatório, uma vez que a atenção de João Crisóstomo se desloca, ao longo da série, dos judaizantes da sua congregação para a comunidade judaica de Antioquia e vice-versa, razão pela qual as homilias se destinam, com argumentos específicos conforme o caso, a admoestar tanto os judeus quanto os judaizantes. A esse respeito, é importante assinalar que um tema não poderia em absoluto ser tratado sem que o pregador fizesse remissão ao outro, pois os judaizantes obviamente só exibiriam um comportamento “desviante” em virtude da existência do judaísmo, constituindo ambos um sério motivo de irritação para João Crisóstomo. A ordem de apresentação das homilias não é constante em todos os manuscritos que chegaram até nós, ao passo que em alguns deles nem todas as prédicas se encontram presentes. Foi o monge beneditino Montfaucon, ao estabelecer a *editio princeps* entre 1718 e 1738, o responsável pela composição do *corpus* tal como hoje ele se encontra e pelo seu ordenamento cronológico.

Segundo Montfaucon, a primeira homilia remontaria a fins de agosto de 386, uma vez que os festivais do *Rosh Ha-Shanah* (Festa das Trombetas) e do *Sukkot* (Festa dos Tabernáculos) mencionados por João costumavam ocorrer, de acordo com o calendário judaico, no mês de Tishri (entre setembro e outubro). Já a segunda homilia deve ter sido proferida na primeira quinzena de setembro, ao passo que a terceira em fins de setembro e início de outubro. As homilias IV a VIII, por sua vez, parecem constituir uma sub-série bastante homogênea, tendo sido pronunciadas no decorrer do ano de 387. Harkins duvida, no entanto, que a terceira homilia, dirigida aos protopasquitas, ou seja, àqueles que comemoravam a Páscoa conforme o calendário judaico e não o cristão, pertença à série, propondo se tratar de um discurso independente ou talvez integrante de outra série *Adversus Iudaeos* desconhecida por nós, pois João, ao longo de sua carreira como pregador, quer em Antioquia quer em Constantinopla, retomou em mais de uma oportunidade os seus ataques contra os judeus e judaizantes, um dos seus assuntos favoritos, diga-se de passagem<sup>24</sup>. Revendo a datação proposta por Montfaucon à luz de novas evidências resultantes da descoberta de uma seção até então desconhecida da segunda homilia, os especialistas propuseram uma nova datação para a série. Dos oito sermões, apenas o primeiro dataria do início de setembro de 386, tendo sido proferido um pouco antes do *Rosh Ha-Shanah*, num momento em que João Crisóstomo decide interromper a pregação que vinha fazendo contra a heresia anomeana, uma das subdivisões do arianismo cujos adeptos

<sup>23</sup> Paul HARKINS (trad.), *St. John Chrysostom. Discourses against Judaizing Christians*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. lx.



contavam com uma comunidade importante na cidade, para se dedicar aos judeus e judaizantes<sup>25</sup>. Os sermões 4, 2, 5, 6, 7 e 8, por sua vez, teriam sido pronunciados nessa ordem durante o outono de 387, conforme se aproximavam os festivais do *Rosh Ha-Shanah*, do *Yom Kippur* e do *Sukkot*. Já a terceira homilia não parece fazer parte da série, fato já assinalado por Harkins, devendo ser situada no final de janeiro de 387<sup>26</sup>.

No que se refere às estratégias retóricas empregadas, as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo podem ser qualificadas como discursos epideíticos, ou seja, discursos de exibição que, na época imperial, eram geralmente pronunciados diante do público reunido no teatro por ocasião de solenidades e festivais ou mesmo na corte, para celebrar as glórias do soberano. Os discursos epideíticos poderiam ser subdividir em duas modalidades específicas e mutuamente excludentes: o *encomium* ou *laudatio*, destinado a exaltar a honra e os feitos de alguém; e o *psogos* ou *vituperium*, a inventiva, que tinha por finalidade difamar e censurar. Desse modo, enquanto o encômio visava a reforçar carismas, o *psogos* se destinava a ratificar estigmas por meio de um conjunto de imagens literárias, figuras de linguagem e vocábulos de gosto duvidoso que depreciavam o objeto da oração<sup>27</sup>. O *psogos* ensinado na escola dos rétores tinha como alvo prioritário os inimigos políticos. Já no caso das inventivas cristãs, a técnica foi empregada, na maior parte das vezes, para coibir os oponentes religiosos, tais como os heréticos e os judeus. Em termos estritos, as homilias *Adversus Iudaeos* não seguem os padrões do *psogos* clássico no que diz respeito às partes que o compõem. No entanto, como salienta Wilken, o uso dessa técnica retórica é evidente nas metáforas e hipérboles empregadas por João<sup>28</sup>.

## A condenação aos festivais judaicos

Ao iniciar, em 386, uma nova etapa da sua carreira sacerdotal, João se depara com um súbito aumento do interesse de membros da sua congregação pelos usos e costumes judaicos, o que os levava a “judaizar”, ou seja, a reproduzir determinadas práticas da religião judaica e a socializar com os judeus. O que as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo nos sugerem é a existência, em Antioquia, de laços estreitos de sociabilidade entre cristãos e judeus, observando-se um trânsito contínuo entre a igreja e a sinagoga, o que subvertia de modo flagrante as fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo

<sup>25</sup> KELLY, *op. cit.*, p. 62.

<sup>26</sup> Christine SHEPARDSON, “Controlling Contested Places: John Chrysostom’s ‘Adversus Iudaeos’ Homilies and the Spatial Politics of Religion Controversy”, *Journal of Early Christian Studies*, 15/4 (2007), 486.

<sup>27</sup> Olivier REBOUL, *Introdução à retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, pp. 45-46.

<sup>28</sup> Robert WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 116.

que as autoridades eclesiásticas tentavam a todo custo fixar. Da leitura das homilias, é possível isolarmos algumas situações que favorecem a socialização entre cristãos e judeus, dentre as quais uma das mais importantes, senão a mais importante, é a participação dos fiéis da igreja de Antioquia nos festivais judaicos. Na realidade, a iniciativa de João em tratar da questão dos judeus e judaizantes deriva justamente da proximidade de um ciclo festivo, o do mês de Tishri. Na homilia que abre a série, João anuncia à audiência a necessidade de interromper o ataque que vinha fazendo ao anomeísmo para se dedicar aos festivais judaicos que, segundo ele, representariam uma doença no corpo da Igreja em virtude da atração que exerciam sobre os membros da assembleia. João justifica a necessidade premente de uma intervenção visando a coibir a participação dos cristãos nos festivais da maneira como se segue:

*Agora que os festivais judaicos estão próximos e às nossas portas, se eu falhasse em curar aqueles que estão doentes com a doença judaizante eu tenho receio de que, devido a uma inadequada associação e profunda ignorância, alguns cristãos pudessem compartilhar as transgressões com os judeus [...]. Se eles não ouvirem alguma palavra de mim hoje, eles irão se unir aos judeus em seus jejuns (Adv. Iud. I, 845).*

Pelo conteúdo da homilia (I, 851, 855), é possível concluir que os festivais eram celebrados na sinagoga. Na quarta homilia (881), dirigida especialmente contra as trombetas judaicas, bastante utilizadas nas cerimônias de Tishri, João volta a tratar do tema, censurando os cristãos pelo fato de, aos primeiros sinais do instrumento, correrem em direção à sinagoga para celebrar com os judeus. Na abertura da homilia VII (915), João condena uma vez mais as festividades judaicas, descrevendo suas cerimônias como ultrajantes.

A determinação de João Crisóstomo em evitar a todo custo que seus fiéis festejassem com os judeus, opondo-se firmemente a tal comportamento, é um indício valioso do sucesso dos festivais judaicos entre a população de Antioquia, com destaque para o *Pesah*, o *Rosh-Ha-Shanah*, o *Yom Kippur* e o *Sukkot*, que costumavam atrair para a sinagoga espectadores dos mais distintos matizes, incluindo os cristãos, aos quais se atribuía, por conta disso, o rótulo de judaizantes. As comemorações do *Pesah*, a Páscoa judaica, ocorriam na primavera, iniciando-se no 14º dia do mês de Nisan e estendendo-se por sete dias. Tratava-se de uma festa celebrada em memória da saída do povo de Israel do Egito, quando então os hebreus, segundo a narrativa veterotestamentária, foram resgatados da servidão que os oprimia. Nas duas primeiras vigílias, os judeus oravam em torno da mesa, guarnecida com pães ázimos e ervas amargas. Durante toda a festa eram consumidos apenas pães ázimos<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Emmanuel SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beirute,

Já o festival do *Rosh-Ha-Shanah*, comemorado em 1 de Tishri, anunciava o início do Ano Novo judaico e, por extensão, fazia referência à própria criação do mundo<sup>30</sup>. A partir da época rabínica, o *Hosh-Ha-Shanah*, também denominado Dia do Julgamento, foi considerado um período de reflexão em virtude do julgamento divino às vésperas do ano que se iniciava. Três livros seriam abertos no céu, um para os inteiramente virtuosos, outro para os inteiramente iníquos e um terceiro, para os que se encontrassem numa condição intermediária. O julgamento que então se cumpria atingia apenas as duas primeiras categorias, devendo a terceira, na qual se enquadrava a maioria dos fiéis, aguardar o *Yom Kippur*, quando seria proferida a sentença final. Uma das principais características da festa do Ano Novo era o soar do *shofar*, das trombetas confeccionadas com chifres de carneiro que abriam as preces litúrgicas destinadas a exaltar a realeza de Iavé e a implorar pela Sua misericórdia<sup>31</sup>.

Logo após ao *Rosh-Ha-Shanah*, vinham os Dez Dias de Penitência, quando os judeus jejuavam em sinal de arrependimento, faziam trabalhos de caridade e rogavam a Iavé para ser inscritos no livro da vida. Ao término desse período, em 10 de Tishri, celebrava-se o *Yom Kippur*, o Dia da Expição, a mais solene festividade do calendário judaico, um dia inteiro de jejum e de preces por toda a congregação de Israel. Imaginava-se que, enquanto no *Rosh-Ha-Shanah* a sentença referente a cada indivíduo teria sido decretada, no *Yom Kippur* ela seria confirmada ou não, dependendo do comportamento assumido pelo fiel durante o intervalo entre uma festa e outra. O *Yom Kippur* se encerrava com o toque do *shofar*, que anunciava a interrupção do jejum<sup>32</sup>. Fechando o ciclo dos grandes festivais de Tishri, vinha o *Sukkot*, com duração de sete dias a partir de quinze de Tishri. O *Sukkot* anunciava o fim da estação da colheita e era a mais alegre de todas as comemorações judaicas, quando se celebrava a generosidade divina e a sua proteção sobre Israel, esta última simbolizada pelas frágeis cabanas nas quais os hebreus teriam se abrigado durante os quarenta anos de peregrinação pelo deserto. Como recordação desse acontecimento, os judeus costumavam erigir tendas feitas de galhos e juncos no exterior da sinagoga e nelas permanecer durante o tempo da festa, daí o *Sukkot* ser também conhecido como Festa dos Tabernáculos. No último dia, a comunidade, em procissão, dava sete voltas em torno da sinagoga, batendo no chão com ramos de salgueiro<sup>33</sup>.

---

Institut Français du Proche-Orient, 2006, p. 95.

<sup>30</sup> Zwi WERBLOWSKY e Geoffrey WIGODER, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 446.

<sup>31</sup> John MCKENZIE, *Dicionário bíblico*, São Paulo, Paulus, 1983, p. 48.

<sup>32</sup> Alan UNTERMAN, *Dicionário judaico de lendas e tradições*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p. 125.

<sup>33</sup> *Ibid*, pp. 255-256.

É com referência aos festivais judaicos que João Crisóstomo enuncia, nas homilias *Adversus Iudaeos*, um conjunto de argumentos cuja principal finalidade é demonstrar a impropriedade dos judeus em observar as cerimônias da sua religião fora da terra de Jerusalém, sem dúvida na tentativa de esvaziar de sentido as comemorações que tanto fascínio exerciam sobre os membros da sua congregação. Assim é que dirigindo-se aos fiéis que costumavam celebrar o *Pesah* com os judeus, o pregador declara:

*Como vocês podem fazer isso quando os judeus foram expulsos da sua comunidade ancestral e privados do seu modo de vida e não têm nenhum festival sagrado para celebrar? Eu ouço muitos dizerem que o Pesah e a festa do pão ázimo são um deles. Mas não há nenhuma festa do pão ázimo entre eles nem há Pesah. Por que não há mais festa do pão ázimo entre eles? Ouçam as palavras do legislador: “Vocês não podem sacrificar ao Pesah em qualquer uma das cidades que o Senhor teu Deus lhes dá, mas apenas no lugar em que Seu nome foi invocado”. E Moisés estava aqui falando de Jerusalém. [...] Vocês percebem como Deus confinou a festa a uma cidade, e mais tarde destruiu a cidade? (Adv. Iud. III, 865-866)*

João Crisóstomo censura, nessa passagem, os cristãos que tinham por hábito comemorar o *Pesah* e compartilhar com os judeus o pão não fermentado (*matsah*) que, segundo o relato contido no livro do Êxodo (12, 1-15), os hebreus, cativos em território egípcio, teriam de consumir às vésperas da partida e nos sete dias subsequentes. Conhecido como o “pão da aflição”, ou seja, o pão comido pelos pobres e pelos escravos, a *matsah* era um componente indispensável do *Pesah*, por vezes denominado Festival de Matsot devido à obrigação de se ingerir pão não fermentado durante os dias de festa<sup>34</sup>. Segundo João Crisóstomo, a celebração do *Pesah* se encontrava inviabilizada pelo fato de os judeus terem sido privados da sua base territorial, Jerusalém, de onde haviam sido expulsos por Adriano, em 135, na feroz repressão que se seguiu à revolta de Bar Kochba, o “Filho da Estrela”. A fim de desfazer o vínculo ancestral entre os judeus e a cidade, o imperador a teria renomeado como *Aelia Capitolina*, além de empreender diversas reformas no espaço urbano com o claro propósito de ratificar o domínio romano, dentre as quais uma das mais emblemáticas foi, sem dúvida, a construção de um templo dedicado a Júpiter nas imediações do Santo Sepulcro. O próprio território da Judeia passou a ser conhecido desde então como Palestina, ou seja, como a “terra dos filisteus”, os arqui-inimigos dos hebreus<sup>35</sup>. Na condição de apátridas, os judeus estariam condenados a uma existência errante, passando a ser

<sup>34</sup> WERBLOWSKY e WIGODER, *op. cit.*, p. 446.

<sup>35</sup> Simon S. MONTEFIORE, *Jerusalém*, São Paulo, Companhia das Letras, 2013, p. 182 e ss.

tratados como *outsiders* em todos os lugares onde se fixassem. As medidas de Adriano representaram um rude golpe na identidade judaica, que teve de ser reconstruída sobre outras bases, como demonstra todo o processo de emergência e consolidação do rabinato ao longo do período imperial, o que permitiu não apenas a sobrevivência, mas o florescimento da crença judaica que, diante da destruição do Templo, começa cada vez mais a se organizar em torno da sinagoga<sup>36</sup>. No entanto, a concepção segundo a qual os judeus, tendo sido privados de Jerusalém, estariam impossibilitados de reproduzir sua crença alhures se converteu em uma das principais alegações dos autores cristãos contra o judaísmo. Reportando-se uma vez mais ao festival do *Pesah*, João Crisóstomo afirma o seguinte:

*A Lei determinou que o Pesah ocorresse no primeiro mês, em Jerusalém, num tempo e lugar definidos. Se um homem que transgredir o tempo para celebrar a festa em Jerusalém merece consideração, aquele que observou o tempo, mas negligenciou o espaço, merece ser acusado por sua ação ímpia. É bastante óbvio que aqueles que não observam o Pesah no seu lugar próprio estão transgredindo a Lei, mesmo se eles sustentam mil vezes que estão observando o tempo correto. Se alguém estiver fora de casa no primeiro mês, que não celebre o Pesah fora da cidade, mas que retorne a Jerusalém e observe [a festa] no segundo mês. Que ele desconsidere o tempo, mas não falhe quanto à cidade. Desse modo, a observância do lugar é mais importante que a do tempo (Adv. Iud., IV, 877-878).*

João é enfático ao associar a festa do *Pesah* a Jerusalém, ou seja, em priorizar a variável espacial da equação em detrimento da variável temporal. A razão é desautorizar as práticas religiosas dos judeus, em especial as festas e celebrações nos territórios da Diáspora, na medida em que, como era de domínio público, Jerusalém não mais pertencia aos judeus, o que o leva a considerar inúteis todos os preceitos judaicos referentes “aos sacrifícios, sábás e luas novas” (*Adv. Iud.*, IV, 878-879). Segundo João Crisóstomo, o desejo acalentado pelos judeus de recuperar sua cidade e reconstruir o Templo seria uma utopia, uma vez que o infortúnio que se abateu sobre eles teria sido resultado da vontade divina de deserdá-los como o povo eleito e de privá-los da Terra Prometida. Dirigindo-se aos judeus, declara o pregador:

Se Deus não tivesse de uma vez por todas desertado de vocês, seus inimigos não teriam tido o poder de destruir sua cidade e deixar o seu templo desolado. Se Deus não os tivesse abandonado, a ruína da desolação não teria durado tanto tempo, nem seus frequentes esforços para reconstruir o templo

<sup>36</sup> Donizete SCARDELAI, *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*, São Paulo, Paulus, 2008, p. 142 e ss.

teriam sido vãos. Eu usarei outras fontes igualmente em meu esforço para levá-los a concordar que não foi pelos seus próprios poderes que os imperadores romanos fizeram o que fizeram. Eles fizeram o que fizeram porque Deus estava irado com os judeus e os abandonou (*Adv. Iud.* VI, 908).

João Crisóstomo atribui à divindade a decisão de permitir a invasão de Jerusalém e a destruição do Templo pelos romanos, o que tornaria a situação dos judeus irreversível, não havendo motivo algum para supor que, no futuro, o judaísmo pudesse ser reabilitado. Uma prova contundente disso seria o recente fracasso de Juliano na sua tentativa de reconstruir o Templo, o que teria representado mais um revés para os judeus, pois sabemos que, na Antiguidade Tardia, o Templo era ainda um símbolo poderoso o suficiente para condicionar as reflexões teológicas dos rabinos e mesmo as práticas do culto. Em contrapartida, a destruição do Templo era, no século IV, um tema central nas pretensões do cristianismo em consolidar a sua hegemonia, o que levou João Crisóstomo, além de outros dois pregadores sírios contemporâneos, Afraate e Efrém, a usar o episódio como evidência cabal da “nulidade das práticas rituais judaicas, em particular das celebrações do *Pesah*, nos seus esforços para combater não somente o judaísmo, mas também os judaizantes cristãos”<sup>37</sup>. Realizando, na penúltima homilia da série, um balanço acerca do seu empenho em erodir os fundamentos dos festivais judaicos, afirma João Crisóstomo:

*Eu fiz o suficiente para completar minha tarefa quando eu provei por todos os profetas que qualquer observância do ritual fora de Jerusalém é transgressão da Lei e sacrilégio. Mas eles nunca pararam de sussurrar no ouvido de todos, vangloriando-se que iriam obter sua cidade novamente. Mesmo se isso fosse verdade, eles não poderiam escapar da acusação de transgressão da Lei. Mas eu dei a vocês prova abundante de que a cidade não será restaurada nem eles terão de volta sua antiga comunidade e seu modo de vida. [...] Vocês veem que a Lei retira suas forças do lugar? E uma vez que a cidade se foi, não pode haver mais sacerdócio. Não poderia haver imperador se não houvesse exércitos, coroa, manto púrpura. Assim também não pode haver sacerdócio se o sacrifício foi suprimido, se as oferendas estão proibidas, se o santuário foi esmagado na poeira, se tudo o que o constituía desapareceu (*Adv. Iud.* VII, 915-917).*

João atrela a existência do judaísmo, com todos os seus rituais e sacerdócios, à existência física de Jerusalém e de seu monumento-mor, o Templo, como uma estratégia de *desterritorialização* dos judeus que, tendo perdido a sua cidade, não teriam direito a praticar em outros lugares os ritos da sua re-

<sup>37</sup> SHEPARDSON, *op. cit.*, p. 40.



ligião, o que simplesmente inviabiliza a existência das comunidades judaicas dispersas pelo território da Diáspora. A insistência de João Crisóstomo em associar a destruição de Jerusalém — e a consequente demolição do Templo — ao colapso da crença judaica não deve ser interpretada como a reprodução automática de argumentos já enunciados por outros autores, na medida em que, na segunda metade do século IV, o pregador se encontrava diretamente comprometido com a reforma da *pólis*, ou seja, com a conversão de Antioquia numa cidade cristã, tarefa que exigia não apenas a adesão dos indivíduos ao cristianismo, mas igualmente a construção de edifícios e monumentos associados ao *ethos* cristão, em concorrência direta com os edifícios e monumentos greco-romanos e judaicos. O pregador se encontrava assim imbuído da tarefa de estabelecer, em Antioquia, aquilo que Shepardson qualifica como uma “geografia da diferença”<sup>38</sup>, ou seja, um mapeamento dos lugares que os membros da sua congregação poderiam frequentar em oposição aos lugares proibidos, dentre os quais um dos mais atacados é a sinagoga, uma modalidade de arquitetura judaica que à época se encontrava em franca expansão na região da Síria-Palestina, e isso tanto nas zonas urbanas quanto nas rurais<sup>39</sup>. O que João Crisóstomo busca defender, no fim das contas, é o caráter cristão de Antioquia, cidade sobre a qual os adeptos de nenhuma outra crença poderiam reivindicar o controle, muito menos os judeus, que certa vez foram senhores da sua própria cidade, mas a perderam. Isso nos faz recordar o quanto os homens da Antiguidade Tardia, não obstante todas as transformações (ou mutações) das quais são testemunhas, permanecem vinculados à concepção da cidade como centro da vida social, esquema de pensamento do qual os cristãos não têm condições de se desvencilhar, mesmo que, no limite, conservem a ideia de que o reino de Cristo não pertence a este mundo, como lemos nos evangelhos. E é por essa cidade que os cristãos digladiam com seus adversários religiosos<sup>40</sup>.

A desterritorialização dos judeus pretendida por João Crisóstomo exercia um impacto direto sobre as redes de sociabilidade que, no cotidiano, aproximavam os habitantes de Antioquia, pois tal desterritorialização visava a erodir o ciclo de festividades judaicas. Desse modo, João Crisóstomo, ao deflagrar sua campanha contra os judeus e judaizantes, recupera o tema da destruição de Jerusalém com o propósito de negar aos judeus a possibilidade de fazer, de qualquer outra cidade, um modelo da cidade que lhes teria sido arrancada e de converter qualquer outro monumento numa réplica do Templo, como parecia ocorrer com as sinagogas da Síria-Palestina na Antiguidade Tardia, cuja arquitetura e decoração sugerem um processo de sacralização

<sup>38</sup> SHEPARDSON, *op. cit.*, p. 104.

<sup>39</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, pp. 201-202.

<sup>40</sup> Isabella SANDWEL, “Christian Self-Definition in the Fourth Century A.D.: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City, in SANDWELL e HUSKINSON, (eds.), *op. cit.* p. 43.

do edifício e da comunidade que o mantinha<sup>41</sup>. Um dos principais interditos que João lança sobre os judeus como consequência direta da destruição de Jerusalém refere-se à celebração dos festivais judaicos, evidência segura da atração que exerciam sobre a população, não havendo razão alguma para concordarmos com Shepardson, que considera “fora de moda” o argumento segundo o qual os ataques de João Crisóstomo aos judeus e judaizantes de Antioquia resultariam da visibilidade alcançada pela comunidade judaica<sup>42</sup>. Pelo contrário, como observa Porter, “é bem possível que os coloridos e vívidos ritos da sinagoga fossem para muitos um espetáculo muito mais agradável que as celebrações cristãs, quase sempre longas e apáticas”<sup>43</sup>. Decerto, os festivais judaicos eram momentos nos quais a cidade era tomada de grande euforia, o que dava ensejo inclusive a apresentações de dança em plena ágora, como menciona o próprio pregador (*Adv. Iud.* I, 849). Levando em consideração o *ethos* festivo dos antioquenos, sua propensão para se entregar de corpo e alma às festas e celebrações, podemos afirmar que os festivais judaicos encontravam-se plenamente integrados aos usos e costumes locais, constituindo assim um notável obstáculo a ser removido em favor da reforma da *pólis* pretendida pelas lideranças eclesiásticas. Para cristianizar Antioquia, era necessário neutralizar o apego dos seus habitantes à festa e à pândega, componente indispensável da própria história religiosa da cidade, como sustenta Soler<sup>44</sup>. De fato, a relação dos antioquenos com o divino era, em boa parte dos casos, mediada pelos festivais, incluindo aqueles promovidos pelos judeus, que nunca pretenderam fazer de Antioquia algo diferente do que ela era, ao contrário dos cristãos, atormentados pela utopia de uma *pólis* completamente depurada das suas tradições gregas, romanas e judaicas.

<sup>41</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, p. 241 e ss.

<sup>42</sup> SHEPARDSON, *op. cit.*, p. 99.

<sup>43</sup> Pieter VAN DER HORST, “Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century”, In Stanley Porter e Brook PEARSON (eds.), *Christian-Jewish Relations Through the Centuries*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 232.

<sup>44</sup> Emmanuel SOLER, “Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle”, in Eric REBBILARD e Claire SOTINEL (eds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*, Roma, École Française de Rome, 2010, pp. 273-286.